

# EL SUFISMO EN AL-ANDALUS

Ibn Masarra y los inicios del sufismo



CLAUDIA LEÓN TOLA

Tutor: MIGUEL ÁNGEL MANZANO RODRÍGUEZ

UNIVERSIDAD DE SALAMANCA

FACULTAD DE FILOLOGÍA

GRADO EN ESTUDIOS ÁRABES E ISLÁMICOS

Trabajo de Fin de Grado

# EL SUFISMO EN AL-ANDALUS

Ibn Masarra y los inicios del sufismo

CLAUDIA LEÓN TOLA

Tutor: MIGUEL ÁNGEL MANZANO RODRÍGUEZ

Salamanca, 2014

**Autorizo la publicación del TFG en el  
Repositorio Institucional de la USAL**

**Visto Bueno del Tutor del TFG**

**Fdo.: Claudia León Tola**

**Fdo.: Miguel Ángel Manzano Rodríguez**

## RESUMEN

Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. ‘Abd Allāh b. Masarra b. Naʿīṭh al-Qurṭubī al-Ġabalī (883-931) fue el primer maestro sufí de al-Andalus, el primero que consiguió establecer un referente de continuidad en el movimiento místico de la Península Ibérica. No se ha conservado ninguna fuente directa y lo poco que nos ha llegado sobre él es a través de otros autores. Ibn Masarra está envuelto en las fuentes de una enorme polémica, contaba con un gran número de detractores, pero también de seguidores, en vida y después de su muerte. Sus ideas se propagaron por todo al-Andalus, y a su muerte fue acusado de heterodoxia, y sus seguidores, perseguidos por el poder central.

**Palabras clave:** sufismo, ascetismo, misticismo, ortodoxia, heterodoxia, gnosis

## ABSTRACT

Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. ‘Abd Allāh b. Masarra b. Naʿīṭh al-Qurṭubī al-Ġabalī (883-931) was the first sufi Master in al-Andalus, i.e. the first one to set a benchmark for the continuity of the mystical movement in the Iberian Peninsula. No direct sources about him have survived, and the scarce information available has come to us through other authors. In these sources, Ibn Masarra is involved in a huge controversy. He had many detractors, but also followers, both during his life and after his death. His ideas were spread all over al-Andalus, and once dead he was accused of heterodoxy, and his followers suffered persecution by the central power.

**Key words:** Sufism, ascetism, mysticism, orthodoxy, heterodoxy, gnosis

## SUMARIO

1. Introducción.....	2
2. El sufismo.....	3
3. Cómo llegó el sufismo a la península. Primeros eremitas y los precursores del <i>taṣawwuf</i> en al-Andalus. La influencia egipcia.....	5
3.1. La cultura visigoda.....	5
3.2. La ortodoxia <i>mālikī</i> y el surgimiento de los primeros ascetas y eremitas. ....	6
3.3. La influencia egipcia en los comienzos del sufismo andalusí. ....	8
3.4. El papel de Egipto en los orígenes del misticismo y del ascetismo en al-Andalus	10
4. Vida, obras y doctrina de Ibn Masarra .....	12
4.1. Biografía de Ibn Masarra .....	12
4.2. Obras.....	14
4.3. Una noticia de Ibn Masarra.....	23
4.4. Enseñanzas y doctrina de Ibn Masarra .....	26
4.5. ¿Fue Ibn Masarra un filósofo? .....	28
5. El legado de Ibn Masarra.....	31
6. Conclusiones.....	33
7. Bibliografía.....	34

## 1. Introducción

En el presente trabajo trataré de ofrecer una visión panorámica sobre Ibn Masarra, basándome tanto en los precedentes del sufismo en al-Andalus, la vida y las obras del maestro, como en su legado. Sin embargo, he preferido no detenerme demasiado en las acusaciones de heterodoxia porque sería muy prolijo y sobrepasaría los límites de este trabajo.

Ibn Masarra fue el primer gran maestro sufi en al-Andalus, el que estableció un referente de continuidad, por lo que es imprescindible estudiarlo y actualizar los trabajos que sobre él se hayan hecho. El gran Miguel Asín Palacios llevó a cabo una admirable tarea, en las primeras décadas del siglo XX, pero a la luz de nuevos descubrimientos y estudios, es necesaria una revisión.

Para las transcripciones del árabe en caracteres latinos, he utilizado el sistema tradicional de la escuela de arabistas españoles, habitualmente empleado en publicaciones como la revista *Al-Qanṭara*:

t	ط	b	ب
ẓ	ظ	t	ت
‘	ع	ṭ	ث
g	غ	ŷ	ج
f	ف	ḥ	ح
q	ق	j	خ
k	ك	d	د
l	ل	ḍ	ذ
m	م	r	ر
n	ن	z	ز
h	ه	s	س
w	و	š	ش
y	ي	ṣ	ص
’	ء	ḍ	ض

## 2. El sufismo.

En el Corán encontramos dos tendencias distintas ante la propia existencia del individuo. Una de ellas se aproxima más a las esperanzas de la vida futura, y la otra, a las acciones en la vida de este mundo. La segunda tendencia es la que más ha predominado hasta nuestros días, quizás por ser la última en vida de Muḥammad, o porque ha encajado mejor con la posterior actividad conquistadora. Varios autores han dado a esta forma de religiosidad el nombre de “islam oficial”, “islam ortodoxo” u “ortodoxia”, opuesta a las “heterodoxias” que desde muy tempranamente se manifestaron en el islam.

De manera individual se manifestó una primera tendencia de apartamiento y renuncia a lo mundano, en favor de un especial cultivo de la vida espiritual. Esta tendencia recibe el nombre de sufismo<sup>1</sup>. Es la más alta expresión del misticismo dentro del islam. La ortodoxia y el sufismo han coexistido, pero no siempre sin conflicto<sup>2</sup>.

A principios del siglo VIII/II se comenzó a utilizar la voz *ṣūfī*, derivada de *ṣūf*, lana, para designar a los ascetas y místicos musulmanes. Estos solían vestir un sayal de lana burda sin teñir y se lo ceñían con una cuerda. Recibían limosnas en un platillo o cuenco, *rikwa* en árabe, o *keškūl* en persa. El sayal se convirtió en esta época en el distintivo de los ṣūfīs, aunque otros preferían la *muraqʿa*, una túnica vieja con infinidad de remiendos, también llamada *jirqa*, harapo<sup>3</sup>. Posiblemente este atuendo imitaba al que llevaban los monjes y ascetas cristianos.

Entre los compañeros del profeta Muḥammad había algunos que querían ir más allá de lo que estrictamente observaba la ley religiosa. Sentían una gran preocupación por lo que ocurría en sus almas e intentaron armonizar estas experiencias internas con las prescripciones externas. Su prioridad es tener una relación sensible con Dios. Sabían que el mensaje de Muḥammad favorecía estas actividades, pues a él mismo se le reveló el

---

<sup>1</sup> La bibliografía existente sobre sufismo es muy abundante. Sin pretender exhaustividad, podrían citarse algunos trabajos clásicos —ya escritos en español u otras lenguas, aunque selectivamente traducidos en fechas recientes— y otros más modernos: R.A., NICHOLSON, R.A., *Los místicos del islam* (Palma de Mallorca: Olañeta, 2008); A.J. ARBERRY, A.J., *Sufism: An Account of the Mystics of Islam* (George Allen & Unwin: London, 1950); GOLDZIEHER, I., *Introduction to Islamic Theology and Law* (Princeton: University Press, 1981), cap. IV, pp. 116-166; M. ASÍN PALACIOS, *El Islam cristianizado. Estudio del sufismo a través de las obras de Abenarabi de Murcia* (Madrid: Hiperión, 1981<sup>2</sup>); J.S. TRIMINGHAM, *The Sufi Orders in Islam* (Oxford: University Press, 1971) M. LINGS, *¿Qué es el sufismo?* (Madrid: Taurus, 1981); A. SCHIMMEL, *Las dimensiones místicas del Islam* (Madrid: Trotta, 2002); A. CARMONA (ed.), *El sufismo y las normas del Islam* (Murcia: Editora Regional, 2006); E. GEOFFROY, *Introduction to Sufism. The Inner Path of Islam* (Bloomington: World Wisdom, 2010).

<sup>2</sup> F.M. PAREJA, *La religiosidad musulmana*, (Biblioteca de Autores Cristianos, 1975) p. 37.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 289.

Corán en sus habituales retiros espirituales<sup>4</sup>. Ya en los siglos VII-VIII/I-II hubo musulmanes que llevaban una vida lujosa muy alejada del mensaje del Corán y de los ideales de la primera comunidad musulmana. Por tanto, para ser temeroso de Dios había que apartarse de la sociedad.

A los representantes de la vida ascética a menudo se les llamaba *nāsik*, pl. *nussāk*, término que corresponde al latín *viri religiosi*<sup>5</sup>.

El sufismo floreció en las dos ciudades santas por antonomasia, Meca y Medina, pero también, y sobre todo, en Kufa y Basora, ciudades fundadas como campamentos militares en la primera expansión del islam y donde latía con fuerza el impulso de la nueva religión<sup>6</sup>.

---

<sup>4</sup> K. ARMSTRONG, *Mahoma, la biografía del profeta*, (Barcelona: Fabula Tusquets, 2008) p. 57

<sup>5</sup> L. MASSIGNON – B. RADTKE, “Taṣawwuf”, *The Encyclopedia of Islam*<sup>2</sup> (Leiden: E.J. Brill, 2000), X, 313.

<sup>6</sup> D. BRAMON, *Una introducción al islam: religión, historia y cultura*, (Barcelona: Editorial Crítica, 2009) p. 146.



### **3. Cómo llegó el sufismo a la península. Primeros eremitas y los precursores del *taṣawwuf* en al-Andalus. La influencia egipcia.**

#### **3.1. La cultura visigoda.**

Antes de la llegada de los musulmanes a la Península Ibérica en el año 711, no había un sustrato filosófico y científico. Como dice Asín Palacios<sup>7</sup>, “Cuanto se ha declamado en pro de la supervivencia y transmisión de la ciencia visigótica al islam español, carece de base documental”. Ya el historiador toledano Ṣāʿid al-Andalusī<sup>8</sup> dijo:

“En los primeros tiempos, España estuvo vacía de ciencia; ninguno de sus naturales se hizo célebre por este título. Solo hay memoria de que existían, en algunas religiones, antiguos talismanes, obra de los reyes de Roma, según se creía unánimemente... Y así continuó, falta de estudios filosóficos, hasta que la conquistaron los musulimes.”

Este ilustre historiador apunta que no hubo filósofos ni hombres de ciencia hasta muy entrado el siglo III de la Hégira.

La cultura visigoda era esencialmente bíblica y sus principales fuentes eran las de los Santos Padres de la Iglesia, pero ignoraban la parte más sugestiva de la filosofía griega y la metafísica. Esta cultura no podía infundir en el islam español el espíritu filosófico que las civilizaciones siríaca, egipcia y persa transmitieron al islam oriental.

Podríamos mencionar el ejemplo de la literatura mozárabe, que es el reflejo de la pobreza filosófica de sus predecesores. Ni siquiera en los más grandes escritores mozárabes se puede encontrar un atisbo de dialéctica ni la sutil delicadeza del análisis que brillan en la escolástica medieval. Los problemas teológicos se resolvían a fuerza de textos bíblicos y su sentido se consultaba en la literatura patristica. Incluso el estilo ampuloso, retórico y edulcorado reflejaban el fruto caduco y averiado de una civilización decadente<sup>9</sup>.

Existe, por tanto, un problema de continuidad entre la cultura visigoda e islámica. La tradición indígena se había roto sin influir en el islam. Además, la incapacidad y la indiferencia de los primeros conquistadores árabes y bereberes, que eran guerreros

---

<sup>7</sup> M. ASÍN PALACIOS, *Obras escogidas*, (Madrid: Escuela de Estudios Árabes, CSIC, 1946) p. 21.

<sup>8</sup> *Apud ibidem*.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 22.

incultos y musulmanes celosos, tampoco ayudó a formar un nexo entre ambas civilizaciones. En los primeros momentos de la conquista, lo que se necesitaba era resolver problemas de tipo administrativo y de organización política, no había lugar para la filosofía. Primaban las necesidades de la vida social, y lo demás estorbaba para mantener el control y garantizar la estabilidad. Hasta el siglo III de la Hégira no hay constancia de ningún filósofo. La preocupación intelectual se limitó a los estudios jurídicos y filológicos. La cultura de los vencedores se impuso sin resistencia sobre los vencidos.

### **3.2. La ortodoxia *mālikī* y el surgimiento de los primeros ascetas y eremitas.**

Durante su larga historia, al-Ándalus fue la tierra más ortodoxa y la más alejada del centro de la fe. Su cultura literaria y teológica eran un trasunto fiel de la oriental, pero apenas penetraron aquí las desviaciones o numerosas “herejías” que tuvieron lugar en aquellas tierras.

La ortodoxia *mālikī* comprendió que la vida del islam político español estribaba en su unidad dogmática y para poder conservarla siguieron un criterio tradicionalista y antifilosófico. Consiguieron apagar todos los intentos de innovación respondiendo con una férrea intolerancia. Además, el Estado, sobre todo en los primeros tiempos, les apoyó.

Esta intransigencia fue dura e implacable, pero se mitigó con las peregrinaciones. Los peregrinos completaban su formación en escuelas orientales y allí se empapaban de nuevas ideas. Cuando volvían a la Península, traían consigo libros de maestros orientales, y comenzaron a divulgar estas ideas.

Tampoco hay que olvidar la propaganda secreta e intensa de los *bāṭinīs* de Oriente y de África, ni el eco que en al-Ándalus tuvieron los *muʿtazilīs* y los sistemas filosóficos de Oriente<sup>10</sup>. La filosofía entró disimuladamente en compañía de las ciencias aplicadas u ocultas bajo las herejías *muʿtazilīs* y *bāṭinīs*<sup>11</sup>. Estas doctrinas tuvieron que esquivar la persecución oficial, y la mejor forma de pasar desapercibidos era mediante una apariencia de religiosidad y ascetismo.

En efecto, la vida eremítica y devota era el medio más hábil y adecuado para introducir entre sus discípulos toda clase de doctrinas, favorecidos por la interpretación

---

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 27.

<sup>11</sup> M. FIERRO BELLO, “Bāṭinism in Al-Andalus. Maslama b. Qāsim al-Qurṭubī (d. 353/964), Author of the *Rutbat al-Ḥakīm* and the *Ghāyat al-Ḥakīm* (Picatrix)”, *Studia Islamica*, 84 (1996), pp. 87-112.

alegórica del credo ortodoxo. Además, los ascetas y eremitas gozaron desde los primeros tiempos de un prestigio y veneración extraordinarios entre el pueblo, las autoridades políticas y las religiosas. De forma paralela y simultánea al ascetismo musulmán que aparece en Oriente, surge también en España un conjunto de autores devotos, imitadores de las privaciones y penitencias del monacato cristiano oriental, cuyos ejemplos veían reproducidos en los monasterios mozárabes de Andalucía<sup>12</sup>.

Desde el siglo II de la hégira hubo eremitas sumamente austeros incluso en los lugares más apartados de Córdoba, como Zaragoza o Huesca. Estos eremitas se consagraban a la mortificación corporal y a la pobreza voluntaria: unos se privaban del sueño para leer el Corán durante la noche; otros se pasaban el día sin comer; otros se negaban a tomar medicinas para sanar sus enfermedades; otros se desayunaban, durante el ramadán una vez cada siete días; casos de absoluta castidad; jóvenes de familias pudientes que repartían sus riquezas entre los pobres para consagrarse a la vida peregrinante; otros empleaban sus bienes en la redención de los musulmanes cautivos; algunos abandonaban a su familia y hogar para vivir aislados o combatir contra los cristianos en las fronteras, soportando las privaciones ascéticas al mismo tiempo que los peligros de la guerra<sup>13</sup>.

Durante el siglo II predominó el ascetismo 'práctico', más atento a la perfección personal que a la educación ascética de los prójimos. Estos primeros eremitas no fueron muy comunicativos y no buscaban prosélitos. Su carácter tan huraño les hizo llegar a ser irrespetuosos contra las autoridades de la iglesia oficial y ser refractarios a los estudios especulativos de la mística musulmana.

La veneración y el respeto que el pueblo les profesaba les volvieron más comunicativos y afables, y comenzaron a predicar, enseñar y escoger discípulos predilectos. Y así comenzó a dibujarse la vida cenobítica con rasgos análogos a los de Oriente. Por ello, los ascetas musulmanes del siglo III en la Península Ibérica son ya hombres cultos en las diversas ramas de la ciencia musulmana.

Comenzó a organizarse una doctrina ascética inspirada en el Corán, pero más en las tradiciones evangélicas y bíblicas y en los ejemplos de virtud y ascetismo de los solitarios cristianos de Oriente. Los ascetas andalusíes comienzan a predicar el desprecio del mundo, el temor de Dios y la esperanza en su misericordia; recomiendan la meditación de la muerte; afirman la necesidad de una penitencia, el mérito de las lágrimas de

---

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 35.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 36.

contrición y el daño moral de la risa frívola; aconsejan huir de la vida cortesana; mortificar el apetito de los honores mundanos, resignarse con alegría a soportar las pruebas a que Dios somete a las almas; y ocultar a nuestros allegados las desgracias con que Dios nos aflige; invitan a los hombres a refugiarse en la soledad contra los peligros del mundo; ponen de relieve la necesidad del que atesora riquezas para sus herederos. Y cifran la suma de la perfección sobrenatural en la conformidad plena del alma con la voluntad de Dios y en vencer las tentaciones de vanidad espiritual<sup>14</sup>.

Sin embargo, no siempre estas doctrinas se correspondían con la realidad de los hechos. También aparecieron ascetas falsos que, simulando piedad y devoción, aprovecharon su prestigio para inmiscuirse en la vida política y conspirar en favor de los varios partidos políticos que durante el emirato de ‘Abd Allāh (844-912) tuvieron en jaque la hegemonía del poder central.

Estos eremitas son los precursores del movimiento místico llamado *taṣawwuf* y al final del siglo III de la hégira apareció en al-Ándalus el calificativo al-ṣūfī (el que se viste de lana) que indica una franca filiación mística<sup>15</sup>.

### **3.3. La influencia egipcia en los comienzos del sufismo andalusí.**

Respecto al origen del sufismo, los investigadores del siglo pasado llegaron a unas conclusiones muy diferentes entre sí, pero más recientemente Reynold Nicholson y Louis Massignon<sup>16</sup> han podido comprobar que el sufismo se deriva principalmente de los dogmas del Islam, y se inspira sobre todo, en las prácticas ascéticas, ejercidas por el Profeta y por algunos de sus compañeros. No faltaron otras influencias ajenas, de las cuales, las más importantes son el neoplatonismo<sup>17</sup> y el monacato cristiano<sup>18</sup>.

Esta dirección mística nació en el Islam por unas prácticas ascéticas, pero más tarde quienes adoptaron esta vía terminaron por adoptar unas teorías teológicas y especulativas más elaboradas, y ejercer unas prácticas distintas de las de aquellos individuos cuya experiencia espiritual no trascendía los límites de la vida piadosa o los ejercicios de

---

<sup>14</sup> *Ibidem*, pp. 36-37.

<sup>15</sup> R. ARIÉ, *España musulmana (siglos VIII-XV)*, tomo III de la *Historia de España* dirigida por Manuel Tuñón de Lara ( Barcelona: Labor, 1989).

<sup>16</sup> Ver obras de Nicholson *apud* M. A. MAKKĪ, *Ensayo sobre las aportaciones orientales en la España musulmana y su influencia en la formación de la cultura hispano-árabe*, (Madrid: Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid, 1968) p. 150.

<sup>17</sup> Ver Goldziher y Asín Palacios *apud ibidem* p.150.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 150.

purificación que llevaban a cabo. Ya en el siglo III de la hégira se acusa de un modo evidente la diferencia entre los místicos y los ascetas. No faltaron algunos místicos que atacaron a los ascetas y ridiculizaron sus prácticas.

Egipto fue un país donde siempre floreció el misticismo, incluso antes del Islam. Aquí es donde el misticismo musulmán alcanza su desarrollo más floreciente. Cuando fueron introducidas las doctrinas del Islam en Egipto, este ya estaba lleno de conventos y cenobios cristianos, y las enseñanzas neoplatónicas, que habían tenido su mayor florecimiento en Alejandría unos siglos antes del Islam, todavía estaban presentes. Si tenemos en cuenta estos dos elementos, el cristianismo y el neoplatonismo, que fueron los más influyentes en el fomento del misticismo musulmán, podemos apreciar el papel que desempeñó Egipto en la dirección mística musulmana<sup>19</sup>.

En el año 815 nació en Alejandría una *ṭarīqa*; que adoptó la denominación de *al-Ṣūfiyya*, generalizando así este nombre. Por lo tanto, podemos decir que fue en Egipto donde nació el primer árbol del misticismo<sup>20</sup>. Esta cofradía, más que asentar unos principios místicos, emprendió una revolución de tipo político. Con todo, es significativo el hecho de que surgiera en Egipto, en Alejandría.

Más tarde, fue Egipto cuna de uno de los mayores místicos en el islam: Dū l-Nūn al-Miṣrī (m. 246 / 861)<sup>21</sup>. Se consagró a la perfección espiritual y se entregó a una vida austera, dedicándose sobre todo a viajes incansables por los desiertos de Arabia y Yemen, por los campos extendidos a las orillas del Nilo, por las sierras del Líbano e incluso por las costas de Túnez y Argelia, en busca de maestros, sin importar que fueran ascetas musulmanes o cenobitas y monjes cristianos. Las ideas del gran místico pronto provocaron el descontento de los alfaquíes, celosos de la ortodoxia, y fue acusado de hereje. Fue llevado a Bagdad para ser procesado por el califa al-Mutawakkil (205-247 / 847-861), que lo puso en libertad. Dū l-Nūn volvió a Egipto, donde pasó el resto de su vida, hasta su muerte en el año 861.

Dū l-Nūn se inspiró principalmente en tres fuentes: la cultura hermética del Antiguo Egipto; la cultura bíblica y evangélica; y la filosofía neoplatónica, de la que extrajo los conceptos de intuición mística (*al-maʿrifa*), y del amor divino que aspira a la unión con

---

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 151.

<sup>20</sup> *Ibidem*.

<sup>21</sup> Véase sobre el mismo M. SMITH, “Dū l-Nūn, Abū L-Fayd”, *EP*, II, 242 y M. EBSTEIN, “Dū l-Nūn al-Miṣrī and Early Islamic Mysticism”, *Arabica*, 61 (2014) pp. 559-612.

Dios.

Se atribuye a Ḍū l-Nūn la primera sistematización del sufismo. Hizo una clasificación de los grados del misticismo. A él se debe la distinción entre las moradas (*maqāmāt*) y los estados (*aḥwāl*) y sus categorías místicas correspondientes. Fue uno de los primeros sufíes que llamó la atención de los piadosos al “nombre máximo de Dios”, اسم الله الأعظم. Es el nombre supremo que complementa sus 99 nombres, y con este nombre se refiere a la esencia de Dios y no a sus atributos. También fue Ḍū l-Nūn un fervoroso defensor del canto religioso (*al-samāʿ*) y de difundir esta práctica como un medio de perfeccionamiento espiritual. Otra nota característica de Ḍū l-Nūn es que siempre insistía en la distinción entre las palabras dirigidas al vulgo y las que se destinan a los místicos, la gente selecta, como los llamaba. De esta manera, había dos modos de expresar la unidad de Dios, y dos maneras de practicar la penitencia. Cuando Ḍū l-Nūn invocaba a Dios ante el vulgo, le llamaba su Señor, mientras que cuando estaba a solas, le llamaba *su Amado*.

### 3.4. El papel de Egipto en los orígenes del misticismo y del ascetismo en al-Andalus

Desde la conquista de la Península, hubo individuos piadosos que se entregaron a la vida austera, dedicándose a varias prácticas ascéticas, que normalmente implicaban la consagración al *ribāṭ*<sup>22</sup> y al *ḡihād*. Algunas veces se manifestaba el ascetismo en sobrepasar los límites de las prácticas del culto, como la oración, el ayuno o la limosna, o también en abstenerse de los placeres lícitos y permitidos. Se decía de algunos ascetas que sus invocaciones a Dios eran favorablemente acogidas, y de ahí empezó la atribución de algunos carismas a estos hombres devotos, aunque de manera tímida y modesta.

Estas sencillas manifestaciones se fueron complicando a la vez que se introducía en España la literatura ascética y mística de Oriente. En el año 833 viajaba por Oriente el que posteriormente fue un célebre tradicionista, el cordobés Muḥammad ibn Waḍḍāḥ<sup>23</sup> (m. 900). El objeto de este viaje fue el de recopilar los datos y los dichos de los devotos y ascetas. Pasó una larga temporada en Egipto, en vida de Ḍū l-Nūn. Presumiblemente coincidió con él, pues no parece probable que pudiera escapar del influjo que ejercía por

---

<sup>22</sup> F. FRANCO SÁNCHEZ, “El *ḡihād* y su sustituto el *ribāṭ* en el Islam tradicional: Evolución desde un espíritu militarista y colectivo hacia una espiritualidad interior e individual”, *Mirabilia*, 10 (2010), 21-44.

<sup>23</sup> M.I. FIERRO BELLO, *Muḥammad b. Waḍḍāḥ al-Qurṭubī (m. 287/900): Kitāb al-bidāʿ (Tratado contra las innovaciones)*. Nueva edición, traducción, estudio e índices (Madrid: CSIC, 1988); véase asimismo de la misma autora, “Ibn Waḍḍāḥ, Abū Muḥammad”, en J. Lirola, *Biblioteca de al-Ándalus: De Ibn Saʿāda a Ibn Wuhayb* (Almería: Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2007) V, 545-558, n° 1294.

aquel entonces el maestro del sufismo egipcio<sup>24</sup>.

En España, y como fruto de esta cultura ascética que adquirió Ibn Waḍḍāḥ, tenemos el libro que compuso bajo el título *Al-‘Ubbād wa-l-‘awābid* (Los ascetas y devotos de ambos sexos)<sup>25</sup>, muy estudiado hasta el siglo VI de la Hégira. A pesar de que el cordobés dejó esa rama del saber para consagrarse más tarde a la ciencia de las tradiciones proféticas, ya tenía instruidos algunos discípulos que continuaron con el estudio de las materias ascéticas y morales y las historias ejemplares de los santos, tales como el cordobés Ibn al-Zarrād (m. 916).

Desde finales del siglo II de la Hégira empezó a difundirse en la Península Ibérica la práctica de construir una especie de conventos o cenobios donde vivían los devotos (*nussāk*) y los ermitaños (*‘ubbād*) consagrados a la contemplación y práctica del culto. Aunque este aspecto pudiera parecer influido por el monacato cristiano de la Península, es más bien una imitación del ascetismo egipcio, influido a su vez por el monacato cristiano oriental<sup>26</sup>. Estos ermitaños gozaron de mucha veneración entre el pueblo, así como el vestirse de lana, que se consideraba el signo distintivo de los místicos. Ya se había atribuido al emir ‘Abd al-Raḥmān I el vestirse de lana, como una de sus virtudes, lo cual fue elogiado por el fundador de la escuela mālikī.

En al-Ándalus fueron empleados algunos términos técnicos sufíes desde principios del siglo III de la Hégira, como *al-‘abdāl* (Los Sustitutos), que indicaba una cierta categoría mística, objeto de la explicación y clasificación que inició Ḍū l-Nūn en el sufismo. A finales de este siglo apareció el calificativo al-ṣūfī, que señala una franca filiación mística. Así fue llamado un contemporáneo de Ibn Masarra, ‘Abd Allāh ibn Naṣr de Córdoba, por primera vez en estas tierras.

Los carismas, *al-karāmāt*, a finales del siglo III de la Hégira fueron acompañados por algunas teorías al modo oriental, visiones místicas y dichos, que no pudo concebir la estricta ortodoxia<sup>27</sup>.

---

<sup>24</sup> M. A. MAKKĪ, *Ensayo sobre las aportaciones orientales*, p.156.

<sup>25</sup> *Ibidem*.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 157.

<sup>27</sup> *Ibidem*.

## 4. Vida, obras y doctrina de Ibn Masarra

### 4.1. Biografía de Ibn Masarra

Con Ibn Masarra emergió en al-Ándalus en el siglo III de la Hégira el primer movimiento místico conocido que establece en la Península un referente de continuidad, una línea de transmisión reconocida que hizo posible que sufíes andalusíes más tardíos, como Ibn al-‘Arabī de Murcia (m.1240), Ibn al-Mar’a (m.1214) o al-Šuštārī de Guadix (m.896), cuenten a Ibn Masarra entre los grandes maestros cuyo influjo han recibido. Ibn al-‘Arabī lo consideró “*uno de los más grandes entre los hombres de la Vía en conocimiento, estado y develación*”<sup>28</sup>.

Su nombre completo es Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. ‘Abd Allāh b. Masarra b. Naṣṣīb al-Qurṭubī al-Ġabalī. Nació en Córdoba, entonces capital del emirato omeya, el año 883. Procedía de una familia de origen *mawlā* cristiana. Falleció en su alquería de las estribaciones de la Sierra de Córdoba el 4 de *šawwāl* del año 329 de la Hégira (19 de octubre de 931 d.C.).

Aunque varias fuentes han transmitido datos sobre su vida, en algunas ocasiones parece que los biógrafos ofrecen información sobre él en un puro estilo hagiográfico<sup>29</sup>.

No estamos suficientemente informados acerca de la biografía de Ibn Masarra, pero sí sabemos que llevó una vida monacal en su ermita de la sierra de Córdoba y se dedicó a enseñar a un amplio público al que recomendaba la práctica del ascetismo. No se ha conservado ninguno de sus numerosos escritos<sup>30</sup>. Las principales fuentes sobre Ibn Masarra, son el *Ta’rīj* de Ibn al-Faraḍī (m. 1012), el *Muqtabas* de Ibn Ḥayyān (m. 1260) y, ya en el siglo XIII, la *Takmila* de Ibn al-Abbār (m. 1260)<sup>31</sup>.

Su padre, ‘Abd Allāh b. Masarra, versado y reconocido transmisor de hadices, viajó por Oriente y los santos lugares en dos ocasiones, familiarizándose con las corrientes de pensamiento de la época. Ambos vivieron una época en la cual la Península parecía una verdadera persecución, llevada a cabo por los *fuqahā’*. Al volver a al-Ándalus, se le

---

<sup>28</sup> P. GARRIDO CLEMENTE, “Consideraciones sobre la vida y obra de Ibn Masarra de Córdoba”, en A. González Costa y G. López Anguita (eds.), *Historia del sufismo en al-Andalus: maestros sufíes de al-Andalus y el Magreb* (Córdoba: Almuzara, 2009), p. 28.

<sup>29</sup> R. RAMÓN GUERRERO, “Ibn Masarra”, en J. Lirola Delgado (ed.), *Biblioteca de al-Andalus: de Ibn al-Labbāna a Ibn Ruyūlī (Enciclopedia de la cultura andalusí)* (Almería: Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2006), IV, p. 144.

<sup>30</sup> R. ARIÉ, *España musulmana*, p. 349.

<sup>31</sup> P. GARRIDO CLEMENTE, “Consideraciones sobre la vida y obra de Ibn Masarra de Córdoba”, pp. 28-29.



atribuyeron doctrinas *qadaríes* (en particular, la del libre albedrío). Era *mu 'tazilí*, por lo que para enseñar sus doctrinas tuvo que tomar muchas precauciones<sup>32</sup>. El joven Muḥammad se convirtió en su discípulo y recibió una buena educación en materia de teología y ascetismo. Fácilmente podemos imaginar que en estas circunstancias Ibn Masarra, desde muy joven, tuvo el hábito de llevar una vida secreta, apartada del mundo, entre iniciados, con los que se comunicaba a través de alusiones y símbolos. En el año 286/899, murió en la Meca, donde se había refugiado. Poco se sabe de la vida de Ibn Masarra entre este año y el 300 / 899.

Muḥammad estudió en Córdoba. Primero, con su padre, y luego con el anteriormente citado Muḥammad b. Waḍḍāḥ, uno de los primeros y más ilustres jurisconsultos de la escuela mālikí de al-Ándalus, importante transmisor de hadices y de la práctica del ascetismo (*zuhd*) a la Península, y se cree que pudo haber conocido a los maestros sufíes orientales Dū l-Nūn (m. 859), Sarī al-Saqatī (m. 867), Bišr al-Ḥāfī (m. 841) o bien a sus discípulos. Según al-Faraḍī, estudió también con al-Jušanī (se entiende que se trata del transmisor de hadices Muḥammad b. 'Abd al-Salām al-Jušanī, que hizo la *riḥla* antes del año 854 en compañía del padre de Ibn Masarra<sup>33</sup>). Tanto Ibn Waḍḍāḥ como Ibn 'Abd al-Salām al-Jušanī pudieron transmitir a Ibn Masarra doctrinas ascéticas, contemplativas y esotéricas de Oriente. Su padre 'Abd Allāh murió en la Meca en el año 899-900.

No se sabe la fecha exacta de su vuelta a al-Ándalus, pero algunos autores como R. Arnaldez<sup>34</sup> creen que probablemente volviera durante el reinado de 'Abd al-Raḥmān III (912-929), el cual introdujo una política más tolerante con el objeto de pacificar el territorio (300/912)<sup>35</sup>.

Sin más noticias relevantes sobre su formación, algunos biógrafos nos presentan ya a Ibn Masarra en los últimos años del emirato de 'Abd Allāh, hacia el 912-914, con unos treinta años, viviendo en las estribaciones de la Sierra de Córdoba en compañía de sus discípulos allegados. Pronto comenzaron a difundirse noticias sospechosas sobre sus opiniones y se le atribuyeron las ideas del libre albedrío (como a su padre), de la justicia divina, y del cumplimiento de la retribución de premios y castigos en la otra vida<sup>36</sup>.

---

<sup>32</sup> R. ARNALDEZ, "Ibn Masarra", *EP*, III, 868b.

<sup>33</sup> FIERRO BELLO, *La heterodoxia en al-Andalus durante el periodo omeya* (Madrid: Instituto Hispano-Árabe de cultura, 1987), p. 89.

<sup>34</sup> R. ARNALDEZ, "Ibn Masarra", *EP*, III, p. 868b.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 686.

<sup>36</sup> R. RAMÓN GUERRERO, "Ibn Masarra", p.144.

Aḥmad b. Jālid al-Ḥabbāb, un famoso *fāqih*, escribió un pequeño trabajo denunciando sus errores<sup>37</sup>, tras lo cual Ibn Masarra consideró prudente marcharse de Oriente.

Después del viaje de su padre, Ibn Masarra peregrinó a la Meca, acompañado por algunos discípulos andalusíes, entre los que se contaban Muḥammad Ibn al-Madīnī y Muḥammad Ibn Wahb Ibn al-Ṣayqal al-Qurṭubī.

A través de una noticia de Ibn ‘Idārī, sabemos que se detuvieron en Qayrawān, donde asistió a la clase del alfaquí mālikí Aḥmad b. Naṣr b. Ziyād, coincidiendo allí con el alfaquí cordobés Muḥammad b. Ḥārīt al-Juṣanī (autor de la obra *Ajbār al-fuqahā’ wa-l-muḥaddiṭīn*, en la que dedica a Ibn Masarra una noticia, que más adelante será expuesta una versión en árabe y su traducción al castellano), quien no le había conocido personalmente con anterioridad a este encuentro<sup>38</sup>.

Visitó después la Meca, donde conoció al sufí Abū Sa‘īd Ibn al-‘Arābī (m. 941), discípulo de al-Ġunayd, y tal vez se encontró también con el maestro Abū Ya‘qūb al-Nahraṣūrī (m. 941). También pudo recibir noticias de la enseñanza de Ḍu l-Nūn y Sahl al-Tustarī, los dos célebres sufíes reputados tradicionalmente por sus conocimientos de la ciencia de las letras, a quienes Ibn Masarra cita repetidamente en su *Kitāb Jawāṣṣ al-ḥurūf*, mostrando la importancia de su decisivo influjo.

En Medina recorrió los lugares donde vivió el Profeta, Allí manifestó especial interés por la casa de Māriya, su concubina copta, y luego en su casa de Córdoba reprodujo la estructura y las dimensiones de una de las dos habitaciones superiores de la casa de Māriya.

La gran difusión que alcanzaron las enseñanzas de Ibn Masarra provocó el recelo de los alfaquíes vinculados al poder, y le atribuyeron diversas desviaciones doctrinales. Una vez fallecido el maestro sufí, sus seguidores también fueron perseguidos.

## 4.2. Obras

Ibn Masarra fue particularmente atacado después de la promulgación de sus trabajos. Sólo se conocen dos títulos de sus obras, y el resto se ha perdido<sup>39</sup>. Murió

---

<sup>37</sup> V. BROWN, *Muḥammad b. Masarra al-Jabalī and his Place in Medieval Islamic Intellectual History: Towards a Reappraisal*, (Reed College, 2006)

<sup>38</sup> P. GARRIDO CLEMENTE, “Consideraciones sobre la vida y obra de Ibn Masarra de Córdoba”, p. 31.

<sup>39</sup> R. ARNALDEZ, “Ibn Masarra”, *EP*, III, p. 869.

llevándose consigo toda su sabiduría, quedando como únicos testigos sus discípulos.

Según las noticias conocidas, son seis las obras que se han atribuido a Ibn Masarra, y de ellas, sólo dos (núm. 1 y 2) son unánimemente reconocidas como obras auténticas<sup>40</sup>

Obras conocidas:

#### **4.2.1. El *Kitāb Jawāṣṣ al-ḥurūf* o Libro de los significados de las letras**

Es el escrito más amplio conocido de Ibn Masarra y también su contribución más original e importante respecto a la historia del sufismo. Este tratado, titulado así en el único manuscrito conservado, se cita en la obra de Ibn al-‘Arabī con el título abreviado de *Kitāb al-ḥurūf* o *Libro de las letras*. En esta obra a Ibn Masarra se le llama ‘ārīf, gnóstico. Al-Ḥumaydī le atribuye, incluso, *iṣārāt ṣūfīya*, “alusiones sufíes”<sup>41</sup>.

Esta obra se inscribe en la tradición de textos de tipo gnóstico aparecida en el islam en torno al s.VIII, que estuvo vinculada a una clase social poseedora de conocimientos en el saber mágico-gnóstico común a la cultura religiosa de Oriente Próximo. Esta tradición se dividió en dos tendencias: la mágico-alquímica, representada por los textos alquímicos inspirados en obras de la antigüedad griega cuyo propósito es desvelar los misterios del universo; y la mística, que pretendía alcanzar un conocimiento de la realidad y de las más altas verdades a través de la interpretación de las letras<sup>42</sup>, al que evidentemente pertenece nuestro maestro sufi.

Esta obra no trata acerca de las veintiocho letras del alifato, sino únicamente de la mitad de ellas, catorce. Se trata de las llamadas letras iniciales (*awā’il al-Qur’ān* o *fawātiḥ*) con que comienzan veintinueve azoras coránicas. Estas letras han suscitado diversas interpretaciones tanto exotéricas como esotéricas y han constituido uno de los principales y constantes estímulos del desarrollo de la ciencia de las letras en el Islam<sup>43</sup>. Además de las denominaciones de *awā’il* —que remite a su condición de principios— y *fawātiḥ* —término que evoca llaves que abren, claves que cifran y descifran, aperturas espirituales—, estas catorce letras, correspondientes simbólicamente a las catorce mansiones del plenilunio, se llaman también letras aisladas (*muqaṭṭa’a*), porque tradicionalmente se recitan pronunciando su

---

<sup>40</sup> P. GARRIDO CLEMENTE, “Consideraciones sobre la vida y obra de Ibn Masarra de Córdoba”, p. 33.

<sup>41</sup> R. RAMÓN GUERRERO, “Ibn Masarra”, p. 146.

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 147.

<sup>43</sup> P. GARRIDO CLEMENTE, “Ibn Masarra a través de las fuentes: obras halladas y escritos desconocidos”, *Estudios Humanísticos Filología*, 31 (2009) p. 96.

nombre —por ejemplo, *alif lām-mīm*—, como letras separadas que, aunque están gráficamente unidas, no forman palabras. Por otra parte, también están en cierto sentido “separadas” de las demás letras y del resto del texto coránico por esta condición exclusiva que las distingue del lenguaje común<sup>44</sup>.

Ibn Masarra las llama también letras ocultas o internas (*bāṭina*), por oposición a las otras catorce, que serían manifiestas o externas (*ẓāhira*). Se entiende que las primeras —en su condición de letras no articuladas en palabras— corresponden al dominio espiritual del divino Misterio (*gayb*), mientras que las segundas pertenecen al mundo del testimonio (*‘ālam al-ṣahāda*), es decir, al ámbito de la manifestación del lenguaje articulado<sup>45</sup>. El autor establece en la introducción a la obra una directa correspondencia entre los grados de las letras misteriosas, que son las aleyas por excelencia, las aleyas del Corán en general, los nombres divinos comunicados por la profecía, los grados de la progresión espiritual y los grados del Paraíso, todo lo cual se compara a una escala<sup>46</sup>.

Como es habitual entre los sufíes, también Ibn Masarra considera que los 99 nombres de Dios son una fuente de conocimiento. El gnosticismo islámico les concedió una gran importancia que además queda patente en esta obra, puesto que Ibn Masarra afirma que la ciencia del Corán es la intelección (*fahm*) de los nombres de Dios que el Profeta nos ha dado a conocer. Estos nombres, al igual que las ciencias, son grados por los que se asciende hasta el Paraíso: “El número de los grados del Paraíso es como el número de las aleyas del Corán, como el número de los nombres (de Dios)”<sup>47</sup>.

Estos nombres se constituyen en ciencias, de las cuales se obtiene el conocimiento. Respecto a los nombres *al-Raḥmān* (el Clemente) y *al-Raḥīm* (el Misericordioso) dice:

“de la naturaleza divina (*ulūhīya*), junto con [el nombre] el Clemente y junto con [el nombre] el Misericordioso, sabes que el Intelecto Universal (*al-‘aql al-kullī*) está inmerso en el Alma Universal y que el Alma Universal está inmersa en el cuerpo (*yūttā*) del Universo, según la doctrina de los filósofos (*maḏhab al-falāsifa*) y de los antiguos, de los pueblos extraviados, gentes de la época [entre Jesús y Muḥammad] (*ahl al-fatarāt*) que han alcanzado la ciencia de la Unidad (*tawḥīd*) sin profecía. Aunque su ciencia sobre esto coincida con la de los nombres divinos, sin

---

<sup>44</sup> *Ibidem*.

<sup>45</sup> *Ibidem*.

<sup>46</sup> *Ibidem*.

<sup>47</sup> R. RAMÓN GUERRERO, “Ibn Masarra”, p. 147.

embargo la Profecía la explica con una exposición más próxima y con una demostración más clara”<sup>48</sup>.

Como bien puntualiza Ramón Guerrero, Ibn Masarra parece familiarizado con algunas doctrinas de los filósofos, pero claramente expresa la superioridad de la Profecía islámica.

Después de tratar el tema de los nombres de Dios, aborda el de las letras con un breve discurso sobre ellas y con un tratamiento especial de cada una de las letras<sup>49</sup>. Ibn Masarra decía que las letras son los principios de las cosas (*usūl al-ašyāʾ*), el origen de su constitución<sup>50</sup>. En su *Kitāb Jawāṣṣ al-ḥurūf* comienza señalando que los que se dedican a la “ciencia por el sentido oculto (*ahl al-ʿilm bi-l-bāṭin*) han afirmado que las letras que dan comienzo a algunas azoras del Corán son el fundamento y origen de todas las cosas”<sup>51</sup>. El sufí oriental Sahl al-Tustarī afirmó que las letras son el *habāʾ*, el “polvillo primordial” o substancia indiferencia inicial, que equivale a la materia prima en el lenguaje de los filósofos<sup>52</sup>.

Según se desprende del discurso masarrí, el sentido esotérico de las letras, debido a su elevada condición en tanto que principios de la creación, permanece oculto a la comprensión exotérica ordinaria. Para entender la importancia de este tratado, nótese que Ibn Masarra ha sido el primero en la historia del pensamiento islámico transmitido en los textos conocidos que ha interpretado separadamente el conjunto de las letras misteriosas del Corán, de forma metódica, con una visión global unificadora. El autor de *Jawāṣṣ al-ḥurūf* explica, clasifica y relaciona la totalidad de estas letras, estableciendo categorías, grados y correspondencias coherentes en una integradora logovisión que las presenta como referente escriturario fundamental de la ontología y la cosmología islámicas<sup>53</sup>.

El *Kitāb Jawāṣṣ al-ḥurūf* también es la primera exégesis general de las secuencias de letras misteriosas y explicadas en su contexto coránico, tanto con relación a los pasajes concretos en que se encuentran —la aleya o grupo de aleyas a cuyo contenido están

---

<sup>48</sup> *Ibidem*.

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 147.

<sup>50</sup> P. GARRIDO CLEMENTE, *El inicio de la Ciencia de las Letras en el Islam: la Risālat al-ḥurūf del sufí Sahl al-Tustarī*, (Madrid: Mandala Ediciones, 2010), p. 24.

<sup>51</sup> *Apud* R. RAMÓN GUERRERO, “Ibn Masarra”, p. 147.

<sup>52</sup> *Ibidem*.

<sup>53</sup> P. GARRIDO CLEMENTE, “Ibn Masarra a través de las fuentes...”, p. 96.

vinculadas—, como con relación a la posición en que aparecen con respecto a las otras secuencias según el orden de las azoras en las que aparecen. De hecho, Ibn Masarra dedica dos secciones a la interpretación de las letras en tanto que grados en función del orden en que aparecen: en la primera enumeración la exégesis sigue un orden numéricamente ascendente, pero ontológicamente descendente, desde el *alif* (*sūra* 2) hasta la *nūn* (*sūra* 68), mientras que en la segunda sigue el orden inverso, metafísicamente ascendente, remontándose desde la *nūn* hasta el *alif*<sup>54</sup>.

De las letras se constituye el mandato (*amr*) y se manifiesta el reino de la autoridad (*mulk*). “Dios Altísimo, cuyos nombres sean santificados, ha establecido 28 letras, de las que catorce tienen sentido aparente (*ẓāhir*) y catorce tienen sentido oculto (*bāṭin*). Las letras esotéricas son las que se mencionan en el Corán, al comienzo de las azoras, y “su secreto ha sido confiado por Dios a nuestro Profeta Muḥammad”<sup>55</sup>.

Por citar algunos ejemplos de los significados de las letras, podríamos citar el valor de la letra *alif*. Por ser la primera de ellas, expresa la Voluntad de Dios por la que las cosas son hechas y por la que dejan de ser. Ello le confiere al *alif* el valor de arquetipo de la generación o acto que determina el ser (*miṭāl al-takwīn*). Además, al no tener contacto con las demás letras, al no ligarse cuando es escrita, representa la Unicidad de Dios. Otro ejemplo del valor de las letras sería el de la letra *kāf* y la *nūn*, que al unirse forman la palabra *kūn*. *Kūn* es el imperativo del verbo ser, *kāna*. Por lo tanto, ambas letras juntas representan el mandato divino (*amr*) por el que las cosas existen<sup>56</sup>.

De esta forma se completa, como en la *Risālāt al-I‘tibār*, de la que se hablará a continuación, el ciclo de la manifestación descendente y la interpretación ascendente, la catábasis y la anábasis: al descenso de la revelación corresponde el ascenso del intérprete en el viaje hermenéutico. El comentario de Ibn Masarra comienza por el principio del texto coránico y, como un círculo inclusivo que no concluye, vuelve a remontarse al principio<sup>57</sup>.

#### **4.2.2. La *Risālāt al-I‘tibār* o Epístola de la interpretación**

Titulado así según el manuscrito, este escrito es, en principio, la misma obra citada por Ibn al-Abbār con el título alternativo de *Kitāb al-Tabṣira* (*Libro del esclarecimiento*).

---

<sup>54</sup> *Ibidem*, p. 97.

<sup>55</sup> R. RAMÓN GUERRERO, “Ibn Masarra”, p. 147.

<sup>56</sup> *Ibidem*, p. 147.

<sup>57</sup> P. GARRIDO CLEMENTE, “Ibn Masarra a través de las fuentes...”, p. 97.

Como la anterior, tiene una gran importancia para el estudio de la relación entre mística islámica y neoplatonismo, así como para el estudio de la historia del pensamiento en al-Ándalus.

Esta obra es, fundamentalmente, una exposición de la finalidad del ser humano en la creación: su función cognitiva. El ser humano puede llegar a comprender los signos de Dios a través de la interpretación de lo que Él ha revelado. El perfeccionamiento de la anagogía (*i'tibār*) del significado de los seres conduce al conocimiento, purificado e inspirado, hasta el conocimiento de las verdades primeras, de la divina Unidad y del misterio de la Esencia trascendente<sup>58</sup>.

El gran maestro sufi no sólo propone en la *Risāla* la conveniencia de la interpretación, sino que señala la obligación que tienen los musulmanes de reflexionar sobre los signos de la creación y la Escritura, como ya lo indica el Corán. Es una ineludible responsabilidad el interpretar personalmente la sagrada escritura, con el propio esfuerzo de preparación y reflexión, la Palabra que Dios ha dirigido al corazón de cada ser humano. En definitiva, es un ejercicio personal intransferible, un viaje hermenéutico en la Revelación que no se puede delegar, pero sí seguir los pasos inspirados de los profetas.

Según Pilar Garrido Clemente, “la noción fundamental que subyace a todo el pensamiento de Ibn Masarra, confiriéndole una manifiesta unidad de fondo, es esta categoría esencial de Libro revelado<sup>59</sup>”. Esta categoría de Libro revelado, como ocurre también en los esoterismos de otras tradiciones escriturarias y en el sufismo en general, tiene dos dimensiones: por un lado, es el Libro exterior del cosmos, el Libro de la naturaleza, el Libro universal de lo creado. Por otro lado, es también la transcripción de la Revelación, la recitación transmitida por el Profeta, que contiene las claves de la interpretación, la explicación de todo lo existente.

El ser humano es el intérprete entre ambas dimensiones y quien interioriza el universo en su contemplación y articula la Palabra, exteriorizándola, en su recitación. En el corazón del intérprete se encuentra, pues, la unidad esencial de estos dos aspectos del Libro, al tiempo que constituye su tercera dimensión: el Libro interior de los signos del alma.

---

<sup>58</sup> *Ibidem*, p. 98. Véase asimismo sobre esta obra, S. STROUMSA y S. SVIRI, “The Beginnings of Mystical Philosophy in al-Andalus: Ibn Masarra and his *Epistle on Contemplation*”, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 36 (2009), 201-253.

<sup>59</sup> P. GARRIDO CLEMENTE, “Ibn Masarra a través de las fuentes...”, p. 98.

En esta obra se halla un concepto de entendimiento, razón o intelecto (*'aql*), asociado a las nociones de corazón, pureza, inspiración, visión interior y proximidad a Dios. Frente a la creencia de que la razón proviene de una serie de silogismos que, por inferencia, correctamente formulados según ciertas premisas lógicas, conducirían automáticamente a las verdades primeras; Ibn Masarra nos propone una razón 'contemplativa', orientada por la revelación. Se trata de un “entendimiento inspirado” que viene a coincidir con la Palabra, porque procede de ella, y se conforma con ella. La reflexión del intérprete precisamente debe coincidir con los pasos del Profeta, atravesando la vía de la Revelación<sup>60</sup>.

En esta obra, Ibn Masarra señala que el universo entero es un libro, cuyas letras son sus palabras y que sólo a través del entendimiento puede ser leído. Es necesario leer este libro, que no hará sino confirmar lo que el Corán dice:

“Encuentran que la reflexión da testimonio de la noticia profética (*naba'*) y la consideran verídica; encuentran también que la noticia profética es conveniente para la reflexión, pues no está en desacuerdo con ella, ayuda a la demostración (*burhān*), hace visible la certeza y conduce a los corazones a las realidades de la fe (*haqā'iq al-imān*)”<sup>61</sup>.

En esta epístola el autor no invita a una reflexión propia de un librepensador<sup>62</sup>, sino a una interpretación personal que cada persona ha de llevar a cabo para ascender por la escala según le corresponde en función del grado que alcanza en su recitación: su comprensión, interiorización y actualización del Libro. En definitiva, se trata de seguir el camino al que constantemente invita el Corán: “Dios dice respecto de sus santos (*awliyā'*), los que perciben interiormente: “Y meditan acerca de la creación de los cielos y de la Tierra: Señor nuestro, no has creado todo esto en vano” (Corán 3,191)”<sup>63</sup>. Se trata de un conocimiento que se obtiene mirando dentro del corazón, **y no es** propio de los *falāsifa*.

---

<sup>60</sup> *Ibidem*, p. 99.

<sup>61</sup> R. RAMÓN GUERRERO, “Ibn Masarra”, p. 149.

<sup>62</sup> P. GARRIDO CLEMENTE, “Ibn Masarra a través de las fuentes...”, p. 99.

<sup>63</sup> R. RAMÓN GUERRERO, “Ibn Masarra”, p. 149.



### 4.2.3. Obras perdidas o apócrifas

Se conocen más títulos de obras perdidas de Ibn Masarra, y también una apócrifa, falsamente atribuida.

#### 1. *Compendio de la mudawwana de Mālik.*

De esta obra, que lamentablemente se ha perdido, se afirma lo siguiente:

“(Ibn Masarra) había dispuesto las cuestiones de la *Mudawwana mālikī*, pilar de la sunna, por concomitancias, dividiéndolas según se las requiere con la más clara traza, y produciendo unas secciones extractadas excelentes que son declaradas unánimemente, hasta por sus oponentes, como mejores, más resumidas y claras que cualquier otro compendio de dicha obra”.<sup>64</sup>

Ibn Masarra aparece como un mālikī en el terreno del derecho, por su vínculo con maestros mālikíes conocidos, en particular Ibn Waḍḍāḥ, por su formación andalusí, y por su particular dedicación a esta obra de Mālik<sup>65</sup>.

#### 2. *El Tawḥīd al-mūqinīn o Profesión de unidad de los que tienen certeza*

Este título, también perdido, sólo se conoce por una referencia contenida del sufi Abū Ishāq Ibn al-Mar’a, contemporáneo de Ibn al-‘Arabī y maestro del también murciano Ibn Sab‘īn, al Iršād de al-Ŷuwaynī<sup>66</sup>.

#### 3. *El Kitāb al-Tabyīn o Libro de la clarificación*

Este título se conoce únicamente por la mención que de él hace Šams al-Dīn al-Qurṭubī (m.671/1173) en su *Taḍkira*<sup>67</sup>. Según al-Qurṭubī, esta obra contiene un hadiz sobre el día de la Resurrección que fue transmitido a Ibn Masarra por su padre y por Ibn Waḍḍāḥ<sup>68</sup>.

Por su afinidad de términos, este título podría también ser una variante del *Kitāb al-Tabṣira* o la *Risālat al-i’tibār*. De hecho, en esta obra se usa en dos ocasiones

---

<sup>64</sup> IBN ḤAYYĀN de Córdoba, *Crónica del califa ‘Abdarrahmān III an-Nāṣir entre los años 912 y 942 (al-Muqtabis V)*, traducción notas e índices por M<sup>a</sup> J. VIGUERA y F. CORRIENTE (Zaragoza: Anubar-Instituto Hispano Árabe de Cultura, 1981), p. 26.

<sup>65</sup> GARRIDO CLEMENTE, “Consideraciones sobre la vida y obra de Ibn Masarra de Córdoba”, p. 35.

<sup>66</sup> RAMÓN GUERRERO, “Ibn Masarra”, p. 150.

<sup>67</sup> GARRIDO CLEMENTE, “Consideraciones sobre la vida y obra de Ibn Masarra de Córdoba”, p. 35.

<sup>68</sup> *Ibidem*, p. 35.

significativas la forma V (*tabayyana*) de la misma raíz léxica de *tabyīn*. No obstante, en este escrito no se cita ningún hadiz relacionado con la Resurrección, ni siquiera se emplea propiamente el término “Resurrección”<sup>69</sup>.

Sin embargo, en el *Kitāb Jawāṣṣ al-ḥurūf* sí se cita un hadiz que no aparece en los repertorios más conocidos y que pudiera ser el hadiz en cuestión, aunque en el texto, tal como nos ha llegado, no se dice nada acerca de los posibles transmisores. Explica allí Ibn Masarra (ms. Chester Beatty 3168, p.132)<sup>70</sup> lo siguiente:

“Se ha transmitido que el Profeta —Dios lo bendiga y salve— dijo: «Se dirá el Día de la Resurrección a quien recita El Corán: ‘Recita y asciende, pues te encontrarás en el último grado’» [el más elevado que alcance tu recitación].”<sup>71</sup>

En *Jawāṣṣ al-ḥurūf* se emplea el término *tibyān* (forma II al igual que *tabyīn*, con idéntico significado) en la primera página del tratado (ms., p.130)<sup>72</sup>, donde dice el autor: “Cuando Dios [...] envió a Su Profeta para que llamara hacia Él [a los hombres] e hizo descender como guía hacia Él Su Libro, haciendo de él una clarificación (*tibyān*) y una exposición (*tafṣīl*) de todas las cosas...”<sup>73</sup>. Si alguna copia perdió el título de portada —que en el texto no se menciona—, pudo suceder esta sustitución<sup>74</sup>.

En cualquier caso, a falta de pruebas decisivas y dado que, según algunas fuentes (como la noticia de Ḥārīt al-Juṣanī<sup>75</sup>), Ibn Masarra escribió muchas obras, el *Kitāb al-Tabyīn* ha de considerarse, en principio, como título de una obra diferente que tampoco ha llegado hasta nuestros días<sup>76</sup>.

#### 4. *El Kitāb al-Garīb al-muntaqà min kalām ahl al-tuqà*

Esta obra es un manuscrito que ha sido dado a conocer por el investigador turco

---

<sup>69</sup> *Ibidem*.

<sup>70</sup> *Apud ibidem*.

<sup>71</sup> P. GARRIDO CLEMENTE, “Ibn Masarra a través de las fuentes...”, p.100

<sup>72</sup> *Ibidem*, p. 100.

<sup>73</sup> GARRIDO CLEMENTE, “Consideraciones sobre la vida y obra de Ibn Masarra de Córdoba”, p.36

<sup>74</sup> *Ibidem*, p. 36.

<sup>75</sup> AL-JUṢANĪ, Muḥammad b. Ḥārīt, *Ajbār al-fuqahā’ wa-l-muḥaddīṭīn* (*Historia de los alfaquíes y tradicionistas de Al-Andalus*), estudio y ed. crítica de M.L. ÁVILA y L. MOLINA (Madrid: CSIC, Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe, 1992) art. 209, p. 178.

<sup>76</sup> GARRIDO CLEMENTE, “Consideraciones sobre la vida y obra de Ibn Masarra de Córdoba”, p. 36,

Mehmet Bardackı en su Tesis Doctoral inédita<sup>77</sup> como obra del autor cordobés<sup>78</sup>. Este manuscrito fue hallado recientemente, puesto que nunca antes había sido citado, ya fuera en otros estudios anteriores, catálogos o repertorios bibliográficos. Pilar Garrido Clemente ha trabajado recientemente este manuscrito, traduciénolo y editándolo. Ha sido atribuido a Ibn Masarra a causa de que en el folio inicial de este *unicum*, a continuación del título, se lee lo siguiente:

“[...] de lo que ha reunido el maestro, guía, gnóstico, sabio, practicante, inspirado, perfecto (*mimmā yama ‘a-hu l-šayj al-imām al-‘arīf al-‘ālim al-‘āmil al-rabbānī al-kāmil*) Aḥmad [sic] b. Masarra Abī [sic] ‘Abd Allāh al-Qurṭubī”<sup>79</sup>

En su ya citado trabajo<sup>80</sup> Pilar Garrido Clemente concluye que el verdadero autor de la obra que contiene este manuscrito es Ibn Jamīs de Évora.

#### 4.3. Una noticia sobre Ibn Masarra

Muḥammad Ibn Ḥārīt al-Juṣanī (m. 361/971) fue coetáneo de Ibn Masarra y ambos coincidieron en Qairawān. Su obra, *Ajbār al-fuqahā’ wa-l-muḥaddiṭīn* (*Historia de los alfaquíes y tradicionistas de al-Andalus*) constituye una fuente importante a la que no se le ha prestado mucha atención en estudios previos sobre Ibn Masarra<sup>81</sup>.

محمد بن عبد الله بن مسرة , من أهل قرطبة<sup>82</sup>

كان مذهب محمد بن مسرة في عمله الزهد ولانقباض وفي علمه النظر والاستنباط, تصرف في العلوم تصرف الحاذق ونظر فيها نظر الماهر, وألف في تصحيح الأعمال على مذهب التقي وفي محاسبة النفوس على حقيقة الصدق وفي التنبيه على وجوه المداينة وأبواب المخادعة على معنى الكشف والتفريع كتب كثيرة مشاكلة لكلام المتقدمين من أهل العلم الباطن ككلام ذي النون الأحميمي وأبي سعيد الأسكاف ونظرائهما من أهل ذلك العلم, وكتبه لمن تأملها تشهد له بمطالعة غير ما علم من العلوم.

قال محمد : والناس فيه فرقتان فرقة به مبلغ الإمامة في العلم والزهد لما ظهر لها من براعته في العلم وصدقه في الزهد وفرقة تطعن عليه في البدع لما ظهر لها من كلامه في الوعد والوعيد ولتأويله في أي القرآن ... / الناس وخروجه عن العلوم المعلومة بأرض الأندلس الجارية على مذهب التقليد والتسليم,

<sup>77</sup> Inédita en el año 2009, cuando Pilar Garrido Clemente escribió su artículo.

<sup>78</sup> P. GARRIDO CLEMENTE, “Sobre el *Kitāb al-Garīb al-muntaqā min kalām ahl al-tuqā*”, atribuido a Ibn Masarra”, *Al-Qanṭara*, XXX 2 (2009), p. 468.

<sup>79</sup> *Ibidem*, p. 469.

<sup>80</sup> *Ibidem*,

<sup>81</sup> P. GARRIDO CLEMENTE, “Ibn Masarra a través de las fuentes...”, p. 102

<sup>82</sup> AL-JUṢANĪ, *Ajbār al-fuqahā’ wa-l-muḥaddiṭīn*, n° 209, p. 178.

وكان مهمد بن ميرة قد رحل عن حاضرة قرطبة إلى مكان من جبلها وانقبض عن أكثر الناس.

وكانت وفاته في شوال سنة ٣١٩.

Traducción de Pilar Garrido Clemente<sup>83</sup>:

“El método doctrinal (*madhab*) de Muḥammad Ibn Masarra consistía, en cuanto a las obras (*‘amal*), en la práctica de la abstinencia ascética (*zuhd*) y el recogimiento (*inqibāḍ*), y en cuanto a la ciencia (*‘ilm*), en la práctica del pensamiento racional (*naẓar*) y la indagación (*istinbāt*). Era docto y sagaz en las [diversas] ciencias [tradicionales], en [todas] las cuales llegó a ser un experto.

Compuso muchos escritos (*allaḥa... kutuban kaṭīra*) [en los que trata] acerca de la corrección de las obras (*taṣḥīḥ al-‘amāl*) conforme a la vía de la devota conciencia (*madhab al-tuqā*), acerca de la práctica de la atención interior (*muḥāsabat al-nufūs*) conforme a la sincera veracidad (*ṣidq*) y acerca de la importancia de vigilar los diversos modos de la falsedad y la impostura [espiritual] (*al-tanbīh ‘alā wuṣūh al-mudāhāna wa-abwāb al-mujāda‘a*) sirviéndose de la revelación (*kaṣf*) y el análisis deductivo (*tafrī‘*).

Su discurso en sus obras se asemeja al discurso de sus predecesores (*muta-qaddimūn*) entre la gente de ciencia esotérica (*ahl al-‘ilm al-bāṭin*), como Dū l-Nūn al-Ijmīmī [al-Miṣrī], Abū Sa‘īd al-Askāf y otros conocedores de esa ciencia afines a ellos.

Sus obras, para quien profundiza en su lectura, dan testimonio [de que lo que el autor expone en ellas es el fruto] de lo que llegó a conocer por su propia revelación (*muṭāla‘a*), no la mera transmisión de aquello que de las ciencias [tradicionales] había aprendido.

Dijo [también el autor,] Muḥammad: La gente, con respecto a él [a Ibn Masarra], se divide en dos grupos [según su parecer]: Un grupo (*firqa*), para quienes resulta manifiesta su excelencia en el conocimiento y su sinceridad en la ascesis, considera que llegó a alcanzar la condición de guía (*imāma*) tanto en el conocimiento [de Dios] como en [la práctica de la vía de] la abstinencia (*zuhd*). Otro grupo, a quienes

---

<sup>83</sup> P. GARRIDO CLEMENTE, “Ibn Masarra a través de las fuentes...”, pp. 102-105.

parece evidente que sus doctrinas sobre [el cumplimiento de] la promesa de recompensa y la amenaza de castigo [por parte de Dios en el Más Allá] (*al-wa 'd wa-l-wa 'īd*), así como su interpretación simbólica (*ta 'wīl*) de las aleyas del Corán, [se apartan de] las tradiciones proféticas (*sunan*), y se alejan de las ciencias reconocidas (*al- 'ulūm al-ma 'lūma*) en las tierras de al-Andalus que se ajustan a la doctrina de la instrucción tradicional (*taqlīd*) y la admisión de la norma sin reservas (*taslīm*), lo difaman acusándolo de innovación (*bid 'a*).

Muḥammad Ibn Masarra, alejándose del área urbana de Córdoba, se fue a un lugar [aislado] de su serranía, donde permaneció apartado (*inqabaḍa*) de la mayoría de la gente. Falleció en el mes de *ṣawwāl* del año 319h. [=931]”

El autor de esta noticia, que mantiene una posición respetuosa y favorable de Ibn Masarra, refleja las posturas contrarias de sus contemporáneos, admiradores o detractores. Es el primero que deja constancia de estas dos tendencias<sup>84</sup>.

Ibn Masarra no fue criticado por apartarse de la sociedad y vivir en las montañas, puesto que era una práctica muy habitual en su época. Los alfaquíes, comprometidos con el poder central, buscaban una unanimidad absoluta, y quizás su defensa del pensamiento racional y de la iniciativa en la interpretación y la indagación personal fuera lo que provocó el recelo de aquellos.

El término *istinbāṭ*, utilizado en esta noticia con respecto al pensamiento de Ibn Masarra, se presta a diversas interpretaciones. Por su raíz léxica significa buscar en las fuentes o profundizar en los misterios, pero designa también a la hermenéutica del texto revelado y la búsqueda filosófica de las verdades primeras. A diferencia del término *nazar*, que es empleado en múltiples ocasiones en la *Risalāt al-I'tibār*, Ibn Masarra no emplea el término *istinbāṭ* o sus variantes morfológicas en sus obras conocidas<sup>85</sup>.

Muḥammad b. Ḥārīt al-Juṣānī confirma que sus escritos fueron numerosos, pero como ya se ha dicho anteriormente, por desgracia no se ha conservado ninguno. Añade que en ellos trataba la ciencia esotérica, como los grandes sufíes que le precedieron, pero de un modo personal, a través de su propia develación (*muṭāla 'a*)<sup>86</sup>.

Nuestro transmisor de noticias reconoce abiertamente la condición de maestro

---

<sup>84</sup> P. GARRIDO CLEMENTE, “Ibn Masarra a través de las fuentes...”, p. 105.

<sup>85</sup> *Ibidem*.

<sup>86</sup> *Ibidem*, p. 106.

espiritual de Ibn Masarra y además comenta que quienes le consideran sabio y virtuoso le atribuyen la condición de imām tanto en la ciencia como en la práctica contemplativa<sup>87</sup>.

#### 4.4. Enseñanzas y doctrina de Ibn Masarra

En su lugar de retiro en las montañas de Córdoba, parece que enseñó a un amplio público, insistiendo en la importancia de una vida ascética y en el disimulo de su pensamiento en las materias en las que su doctrina había sido demostrada como “molesta”. Reservó la iniciación al uso de símbolos para un grupo más reducido de discípulos<sup>88</sup>.

De su actividad como maestro se afirma lo siguiente:

“Su expresión era suave y aguda, lo que le permitiría componer el discurso embelleciendo las palabras y ocultando los conceptos, de manera que se apoderaba de las mentes<sup>89</sup>”.

“Se apartaba de las gentes y prefería alejarse de ellas, afincándose en su propiedad en una alquería testimonio de todos, de manera que sus propagandistas y compañeros le frecuentaban en su lugar para aleccionarse, y podía a solas con ellos comunicarles sus pensamientos, cosa que no habría podido hacer en la capital: con su dulzura de expresión, solidez dialéctica, penetración exacta de los conceptos y variados conocimientos arrebatava las mentes, sin cuidarse de lo recto.

Había viajado a Oriente, encontrando allí quien le enseñó su secta hasta dominarla firmemente y, cuando volvió a al-Andalus, se propuso difundirla, escondiéndose en los vericuetos de los ascetas y amparándose así para atacar la *sunna*: compuso libros excelentes, difundió acertadas epístolas y elaboró artículos devastadores, cuya intrínquilis cubrió con los velos del equívoco, defendiendo el cumplimiento de las promesas y amenazas divinas y la falta de autoridad de los hadices sobre la intercesión, dando por inverosímil la benevolencia y la misericordia. Con el ardid de su pasada conducta... engañaba a las buenas mentes que encontraba, haciéndolos errar por donde quería con los más falaces pretextos, pues era hoja afilada por ambos lados de corte penetrante. Había dispuesto las cuestiones de la *Mudawwana mālikī*, pilar de la *sunna*, por concomitancias, dividiéndolas según se las requiere

---

<sup>87</sup> *Ibidem*.

<sup>88</sup> R. ARNALDEZ, “Ibn Masarra”, *EP*, III, p. 868b.

<sup>89</sup> IBN ḤAYYĀN, *Crónica del califa 'Abdarrahmān III*, p. 37.

con la más clara traza, y produciendo unas secciones extractadas excelentes que son declaradas unánimemente, hasta por sus oponentes, como mejores, más resumidas y claras que cualquier otro compendio de dicha obra: gracias a la solidez de su extensa ciencia y su paciencia para confundir al adversario se atraía las mentes y capturaba los corazones.

Ocurría cuando venía a aleccionarse con él una persona ortodoxa, que lo trataba condescendentemente hasta apartarle de su opinión con parangones, pues al escuchar su dulce expresión y quedar prendido en sus redes dialécticas lo engañaba, ya que la suavidad de sus mentiras habría podido robar su polluelo al pájaro, no tardando en apartarlo de su opinión haciéndole dudar de sus creencias, tornándolo a su gusto y contándolo entre sus seguidores. Así sedujo a muchos, a los que apartó del camino de la *sunna* y disgregó de la comunidad, haciendo que los más capaces de su secta propagandistas y dirigentes, entre los cuales se contaron hombres de inteligencia y prestancia, a los que cayó el baldón de seguirle, quedando cubiertos de su misma mancilla. Les exigía garantías de discreción, salvo ante personas de absoluta confianza, y así pudo ocultarse hasta que le sobrevino la muerte a comienzos del reino de al-Nāṣir, cuando estaba éste ocupado con las continuas guerras de rebeldías: con su muerte, quitó Dios a la gente una perdición. Pero sus propagandistas, difundidos por la tierra, acometieron la difusión de su oculta doctrina que les había encomendado... inclinándose a ella los corazones de un grupo de personas de alta y baja clase, que la difundieron en secreto, extendiendo su secta y emulando a los que habían entrado en ella y la profesaban, de modo que se propagaron por Córdoba, alcanzaron otras zonas y despertaron el recelo de algunos<sup>90</sup>.

Algunas fuentes posteriores le calificaron de *bāṭinī*, pero no sabemos con qué significado, ya que también se utilizaba para designar a los ismailíes, los cuales afirmaban que el Corán tiene un sentido oculto (*bāṭin*). Además, los sufíes ponían énfasis en el aspecto interior o esotérico de la religión. Es un término que apenas se ha puesto en relación con los propagandistas fatimíes que por aquella época hubo en al-Ándalus<sup>91</sup>.

Respecto de esta cuestión, según afirma Ramón Guerrero, el gran investigador R. Dozy:

---

<sup>90</sup> *Ibidem*, pp. 26-27

<sup>91</sup> R. RAMÓN GUERRERO, "Ibn Masarra", p. 146.

“convirtió a Ibn Masarra en un emisario de los ismaelíes, pues, según el arabista holandés, los fatimíes trataron de fundar una especie de logia en la Península Ibérica y se sirvieron del “filósofo Ibn Masarra, panteísta de Córdoba que había estudiado principalmente las traducciones de ciertos libros griegos que los árabes atribuían a Empédocles.”<sup>92</sup>

Este ilustre autor concluye que Ibn Masarra fue calificado como *bāṭinī* debido a su filiación mística, entendido como una forma de gnosticismo entroncado con la tradición mística que se había ido formando en el islam<sup>93</sup>.

En relación con la doctrina de Ibn Masarra, las fuentes árabes la caracterizan como un mu‘tazilismo teñido de ascetismo próximo al misticismo<sup>94</sup>. Asín Palacios afirma que la doctrina de Empédocles fue profesada, defendida y enseñada por Ibn Masarra<sup>95</sup>. Apoya esta idea en Ibn Ṣā‘id al-Andalusī —*Ṭabaqāt al-umam*—, y concluye que su doctrina es un desarrollo de la doctrina del pseudo-Empédocles. Esta afirmación ha sido muy discutida y negada por numerosos autores como Stern, con el que Maribel Fierro coincide<sup>96</sup>. La profesora Fierro puntualiza que, dado la escasez de fuentes, es muy difícil precisar la filiación de las doctrinas mu‘tazilíes introducidas en al-Andalus. Otros autores, como Miguel Cruz Hernández, están de acuerdo que fue gracias a Ibn Masarra que la síntesis neoplatónica penetrara en el Islam Occidental<sup>97</sup>.

#### 4.5. ¿Fue Ibn Masarra un filósofo?

En su entrada de la Biblioteca de al-Andalus, R. Ramón Guerrero expone las razones que le llevan a la conclusión de que Ibn Masarra no fue un filósofo, sino un sufi gnóstico. En sus obras no hay referencias explícitas a posiciones estrictamente filosóficas ni una doctrina que se atenga a las ideas que expusieron los *falāsifa*, aunque sí se expresara con algunos de sus conceptos filosóficos.

---

<sup>92</sup> *Ibidem*.

<sup>93</sup> *Ibidem*.

<sup>94</sup> M. FIERRO BELLO, *La heterodoxia en al-Andalus*, p. 116.

<sup>95</sup> M. ASÍN PALACIOS, “Ibn Masarra y su escuela: orígenes de la filosofía hispanomusulmana”, en *Tres estudios sobre pensamiento y mística hispanomusulmanes: Ibn Masarra y su escuela; El místico Abū-l-‘Abbās Ibn al-‘Arīf de Almería y su Mahāsin al-Maṣāliḥ; Un precursor hispanomusulmán de San Juan de la Cruz* (Madrid: Ediciones Hiperión, 1992), p. 54.

<sup>96</sup> FIERRO BELLO, *La heterodoxia en al-Andalus*, p. 117.

<sup>97</sup> M. CRUZ HERNÁNDEZ, “El neoplatonismo y la constitución de la filosofía árabe (las razones de la crítica de Averroes)”, en A. Martínez Lorca (ed.), *Ensayos sobre la filosofía en al-Andalus* (Barcelona: Anthropos, 1990), p. 217.



En el *Kitāb Jawāṣṣ al-ḥurūf* afirma:

“Los filósofos han aludido a estos atributos con otras palabras, diciendo que los seres (*al-mawṣūḍāt*) son de cuatro grados (*marātib*): La Esencia (*ḍāt*) de Dios Altísimo, cuyos nombres sean santificados, que es diferente de todas las cosas. Luego, el Intelecto Universal (*al-‘aql al-kullī*), que es el modelo ejemplar despojado de la materia (*al-miṭāl al-muṣarrad min al-hayūlī*) y el que contiene las virtudes divinas. Luego, el Alma Suprema (*al-naḥs al-kubrā*), que está inmersa en la materia, es decir, en el cuerpo (*ḡutta*) del Universo; por esta Alma inmersa [en el cuerpo] se mantiene el reino de la generación, se someten las esferas y se protege el Todo (*al-kull*); ella es la que reúne para ellos los atributos del reino y de la política (*al-mulk wa-l-siyāsa*); es su artífice (*ṣāni‘a*)”<sup>98</sup>.

El hecho de que Ibn Masarra hiciera referencia a conceptos filosóficos no prueba que fuera un filósofo, sino que esas ideas circulaban por el mundo islámico en el s. III / IX. No dicen nada de la militancia filosófica de quien las emplea. Por ende, sus obras no tienen contenido filosófico, pero sí podemos encontrar en ellas los antecedentes de la tradición gnóstica sufi a la que se supone que perteneció Ibn Masarra.

Por otra parte, el artículo de Pilar Garrido Clemente, titulado “¿Era Ibn Masarra de Córdoba un filósofo?”<sup>99</sup> responde a esta pregunta, basándose en las conclusiones de grandes investigadores y, por supuesto, también contribuyendo a esclarecer tan importante cuestión. En el seno del islam sunní andalusí, entre algunos de sus correligionarios se le atribuyeron posiciones muy controvertidas. Garrido Clemente opina que, posiblemente, la razón es que la enseñanza de Ibn Masarra, como pensador alternativo independiente del poder central, y como maestro de un número importante de seguidores, resultaba un incordio para el poder y los alfaquies responsables de las instituciones centralizadas<sup>100</sup>. Las críticas de Ibn Ḥazm y otros parecen indicar que la enseñanza de Ibn Masarra, al igual que la de otros tantos sufíes a lo largo de la historia, fue objeto de una campaña de desprestigio. Sin embargo, la autora también opina que la obra del maestro cordobés se inserta perfectamente en la amplia y variada tradición de sufismo sunní de inspiración medio-oriental y que, por otra parte, el trasfondo común neoplatónico de su hermenéutica no implica adscripción a un sistema determinado o escuela filosófica

---

<sup>98</sup> R. RAMÓN GUERRERO, “Ibn Masarra”, p. 148.

<sup>99</sup> P. GARRIDO CLEMENTE, “¿Era Ibn Masarra de Córdoba un filósofo?”, *Anaquel de Estudios Árabes*, 21 (2010), 123-40.

<sup>100</sup> *Ibidem*, p. 129.

en particular.

Garrido Clemente expone en su estudio las opiniones de investigadores acerca de la cuestión que estamos tratando.

Para Emilio Tornero, Ibn Masarra es un auténtico filósofo cuya preocupación principal es la concordancia entre el Corán y la filosofía. Además, en las obras masarríes no hay temas específicamente sufíes<sup>101</sup>.

Claude Addas se plantea, en sintonía con la idea de las dos vías, la existencia de una vía de los *ḥukamā'* o sabios, entre los que se contaría Platón, una “vía mística de sabiduría”, representada en el Islam por autores como Ibn Ṭufayl. Afirma el carácter netamente sufi del autor y cuestiona el influjo tanto del Pseudo-Empédocles como de los neoplatónicos en la obra masarrí.

Stern insiste en que Ibn Masarra era un sufi, no un filósofo neoplatónico. Existió una “Escuela de Ibn Masarra”, pero sus seguidores también eran sufíes, no filósofos neoplatónicos.

Garrido concluye diciendo que Ibn Masarra integra en su discurso términos comunes del neoplatonismo islamizado, generalizado como referente cultural en el Islam. Con todo, no cabe definirlo como un filósofo neoplatónico en sentido estricto, ya que el autor no se adscribe a ninguna corriente de pensamiento filosófico, ni se presenta como perteneciente a los *falāsifa*, ni hay constancia de que haya tenido repercusión en la corriente neoplatónica de los filósofos andalusíes. En su opinión, cabe considerarlo como el introductor en al-Andalus de términos y modos de pensar vinculados con el neoplatonismo, pero no el iniciador de una escuela propiamente dicha<sup>102</sup>.

---

<sup>101</sup> *Ibidem*, p. 130.

<sup>102</sup> *Ibidem*, p. 133.

## 5. El legado de Ibn Masarra

A partir del año 340 / 952, los masarríes empezaron a ser vistos como una amenaza para la unidad doctrinal de la comunidad musulmana de al-Andalus. ‘Abd al-Raḥmān III lanzó una ofensiva contra ellos que no se limitó a Córdoba, sino que además se extendió por todo el territorio bajo su dominio, lo cual es un indicador del alcance que tuvieron las doctrinas de Ibn Masarra. Sin embargo, no tenemos constancia de que esa persecución se concretara en el procesamiento de ningún sospechoso de masarrismo. La primera noticia de la existencia de un proceso contra los masarríes data del 350 / 961-962, siendo el encargado de llevarlo adelante el alfaquí Ibn Yabqà, quien concedió la oportunidad de arrepentirse a los acusados: no sabemos cuántos hicieron uso de ella, sí hubo quien la rechazó, pero ignoramos el castigo que se le impuso. El procedimiento fue acompañado por la quema de libros masarríes, como se había hecho con los libros mu‘tazilíes de Jalīl al-Gafla<sup>103</sup>.

Desde finales del siglo V de la Hégira no aparece ningún dato concreto de la existencia de pensadores que se denominen masarríes, aunque ello no significa que sus ideas ni orientación mística se hayan perdido. Las ideas de Ibn Masarra se mantuvieron en un estado latente y difuso para ir fecundando otros sistemas que, pese a no llevar ya el nombre de los masarríes, están fuertemente impregnados de su espíritu.

Las doctrinas neoplatónicas que introdujo Ibn Masarra se enriquecieron con nuevas fuentes orientales que llegaron a la Península Ibérica en la segunda mitad del siglo V. El sufismo, que hasta entonces había tenido un carácter esporádico, a excepción de la escuela masarrí, comenzó ya a dar señales de vida colectiva a través de nuevas asociaciones cenobíticas inspiradas en aquélla. Es muy significativo el hecho de que antes de Ibn Masarra no se mencionen tales escuelas o sociedades místicas, mientras que, después de su muerte, y al lado de la escuela que él fundó, aparecieron dos similares en Sevilla (por Ibn al-Muḩāhid) y otra en Córdoba (por Yaḩyà b. Muḩāhid) que se perpetuaron hasta finales del siglo VI.

El signo más evidente de la continuidad del espíritu místico de Ibn Masarra lo hallamos en el enorme influjo ejercido por la escuela de Almería. Tras la muerte de Ismā‘il al-Ru‘aynī (seguidor de Ibn Masarra) Almería se convirtió en un centro de sufíes, cuya filiación masarrí es bastante probable<sup>104</sup>.

---

<sup>103</sup> M. FIERRO BELLO, *La heterodoxia en al-Andalus*, p. 140.

<sup>104</sup> M. ASÍN PALACIOS, “Ibn Masarra y su escuela: orígenes de la filosofía hispanomusulmana”, p. 142.

Al comienzo del s.VI / XI, en plena dominación almorávide, Almería se convirtió en la metrópoli espiritual de todos los sufíes de al-Andalus.

## 6. Conclusiones

Ibn Masarra fue un personaje clave para al-Andalus, ya que inició el movimiento místico y ascético musulmán de la Península. Prueba de ello es la influencia que ejerció incluso tras su muerte, cuando comenzó a ser perseguida su doctrina y sus discípulos y la controversia suscitada entre sus contemporáneos, reflejada en las fuentes. Los más grandes sufíes lo cuentan entre sus influencias, como Ibn al-‘Arabī.

Ibn Masarra es una figura fascinante, aunque hay muchas dificultades para su estudio, principalmente porque no nos consta ninguna obra que él escribiera, por lo que sólo podemos juzgar según lo que sus seguidores y detractores dijeron de él. Los deseos, tanto de los gobernantes como de los ulemas, de tener una comunidad unida les llevó a condenar, desprestigiar e incluso quemar las obras del maestro que se había ganado el respeto de un amplio sector de la sociedad. La unidad de la sociedad era necesaria, ya que había una fuerte rivalidad con el califato fāṭimī (la proclamación del califato por parte de ‘Abd al-Raḥmān fue vino motivada para hacer frente a esta ideología).

Ibn Masarra es además un gran ejemplo de cómo a través de la *riḥla* y de las peregrinaciones los territorios islámicos de Oriente y Occidente se influían unos a otros, ya que tuvo contacto con grandes sufíes de Oriente, y trajo sus enseñanzas a al-Andalus.

## 7. Bibliografía

- AL-JUŠANĪ, Muḥammad b. Ḥārīt, *Ajbār al-fuqahā' wa-l-muḥaddiṭīn* (*Historia de los alfaquíes y tradicionistas de Al-Andalus*), estudio y ed. crítica de M.L. ÁVILA y L. MOLINA (Madrid: CSIC, Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe, 1992).
- ARBERRY, A.J., *Sufism: An Account of the Mystics of Islam* (George Allen & Unwin: London, 1950).
- ARIÉ, R., *España musulmana (siglos VIII-XV)*, tomo III de la *Historia de España* dirigida por Manuel Tuñón de Lara (Barcelona: Labor, 1989).
- ARMSTRONG, K., *Mahoma, la biografía del profeta* (Barcelona: Fabula Tusquets, 2008).
- ARNALDEZ, R., "Ibn Masarra", *The Encyclopedia of Islam*<sup>2</sup> (Leiden: E.J. Brill, 1986), III, 868b-872a.
- ASÍN PALACIOS, M., *Obras escogidas* (Madrid: Escuela de Estudios Árabes, CSIC, 1946).
- , "Ibn Masarra y su escuela: orígenes de la filosofía hispanomusulmana", en *Tres estudios sobre pensamiento y mística hispanomusulmanes: Ibn Masarra y su escuela; El místico Abū-l- 'Abbās Ibn al- 'Arīf de Almería y su "Mahāsin al-Ma-yālis"; Un precursor hispanomusulmán de San Juan de la Cruz* (Madrid: Ediciones Hiperión, 1992).
- , *El Islam cristianizado. Estudio del sufismo a través de las obras de Abenarabi de Murcia* (Madrid: Hiperión, 1981<sup>2</sup>).
- BRAMON, D., *Una introducción al islam: religión, historia y cultura* (Barcelona: Editorial Crítica, 2009).
- BROWN, V., *Muḥammad b. Masarra al-Jabalī and his Place in Medieval Islamic Intellectual History: Towards a Reappraisal*, Tesis doctoral presentada en Reed College (Portland), agosto de 2006.
- CARMONA, A. (ed.), *El sufismo y las normas del Islam* (Murcia: Editora Regional, 2006).
- CRUZ HERNÁNDEZ, M., "El neoplatonismo y la constitución de la filosofía árabe (las razones de la crítica de Averroes)", en A. Martínez Lorca (ed.), *Ensayos sobre la filosofía en al-Andalus* (Barcelona: Anthropos, 1990), 210-25.
- IBN ḤAYYĀN de Córdoba, *Crónica del califa 'Abdarrahmān III an-Nāṣir entre los años 912 y 942 (al-Muqtabis V)*, traducción notas e índices por M<sup>a</sup> J. VIGUERA y F. CORRIENTE (Zaragoza: Anubar-Instituto Hispano Árabe de Cultura, 1981).
- EBSTEIN, M. "Ḍū l-Nūn al-Miṣrī and Early Islamic Mysticism", *Arabica* 61 (2014) pp. 559-612.
- FIERRO BELLO, M.I., *La heterodoxia en al-Andalus durante el periodo omeya* (Madrid: Instituto Hispano-Árabe de cultura, 1987).

- , *Muḥammad b. Waḍḍāḥ al-Qurṭubī (m. 287/900): Kitāb al-bidāʿ (Tratado contra las innovaciones). Nueva edición, traducción, estudio e índices* (Madrid: CSIC, 1988).
- “Bāṭinism in Al-Andalus. Maslama b. Qāsim al-Qurṭubī (d. 353/964), Author of the *Rutbat al-Ḥakīm* and the *Ghāyat al-Ḥakīm (Picatrix)*”, *Studia Islamica*, 84 (1996), pp. 87-112.
- , “Ibn Waḍḍāḥ, Abū Muḥammad”, en J. Lirola, *Biblioteca de al-Ándalus: De Ibn Saʿāda a Ibn Wuhayb* (Almería: Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2007) V, 545-558, n° 1294.
- FRANCO SÁNCHEZ, F., “El ḡihād y su sustituto el *ribāʿ* en el Islam tradicional: Evolución desde un espíritu militarista y colectivo hacia una espiritualidad interior e individual”, *Mirabilia*, 10 (2010), pp. 21-44.
- GARRIDO CLEMENTE, P., “Consideraciones sobre la vida y obra de Ibn Masarra de Córdoba”, en A. González Costa y G. López Anguita (eds.), *Historia del sufismo en al-Andalus: maestros sufíes de al-Andalus y el Magreb* (Córdoba: Almuzara, 2009).
- , “Ibn Masarra a través de las fuentes: obras halladas y escritos desconocidos”, *Estudios Humanísticos Filología*, 31 (2009), 87-106.
- , “Sobre el *Kitāb al-Garīb al-muntaqā min kalām ahl al-tuqā*, atribuido a Ibn Masarra”, *Al-Qanṭara*, XXX, 2 (2009), 467-90.
- , *El inicio de la Ciencia de las Letras en el Islam: la Risālat al-ḥurūf del sufi Sahl al-Tustarī* (Madrid: Mandala Ediciones, 2010).
- , “¿Era Ibn Masarra de Córdoba un filósofo?”, *Anaquel de Estudios Árabes*, 21 (2010), 123-40.
- GEOFFROY, E., *Introduction to Sufism. The Inner Path of Islam* (Bloomington: World Wisdom, 2010)
- GOLDZIHHER, I., *Introduction to Islamic Theology and Law* (Princeton: University Press, 1981), cap. IV, pp. 116-166.
- GONZÁLEZ COSTA, A. y LÓPEZ ANGUITA, G., *Historia del sufismo en al-Andalus. Maestros sufíes de al-Andalus y el Magreb* (Córdoba: Almuzara, 2009).
- LINGS, M. *¿Qué es el sufismo?* (Madrid: Taurus, 1981).
- MAKKĪ, M.A., *Ensayo sobre las aportaciones orientales en la España musulmana y su influencia en la formación de la cultura hispano-árabe* (Madrid: Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid, 1968).
- MASSIGNON, L. — RADTKE, B. , “Taṣawwuf”, *The Encyclopedia of Islam*<sup>2</sup> (Leiden: Brill, 2000), X, 313-317.
- NICHOLSON, R.A., *Los místicos del islam* (Palma de Mallorca: Olañeta, 2008).
- PAREJA, F.M., *La religiosidad musulmana*: Biblioteca de Autores Cristianos, 1975).

- RAMÓN GUERRERO, R., “Ibn Masarra”, en J. Lirola Delgado (ed.), *Biblioteca de al-Andalus: de Ibn al-Labbāna a Ibn Ruyūlī ( Enciclopedia de la cultura andalusí)* (Almería: Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2006), IV, 144-154, nº 788.
- SCHIMMEL, A., *Las dimensiones místicas del Islam* (Madrid: Trotta, 2002).
- SMITH, M. “Ḍū l-Nūn, Abū L-Fayḍ”, *The Encyclopedia of Islam*<sup>2</sup> (Leiden: Brill, 1991), II, 242.
- S. STROUMSA y S. SVIRI, “The Beginnings of Mystical Philosophy in al-Andalus: Ibn Masarra and his *Epistle on Contemplation*”, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 36 (2009), 201-253.
- TRIMINGHAM, J.S., *The Sufi Orders in Islam* (Oxford: University Press, 1971).
- VEINSTEIN, G. y POPOVIC, A., *Las sendas de Allah: las cofradías musulmanas desde sus orígenes hasta la actualidad* (Barcelona: Ediciones Bellaterra, 1997).